

المفرد والجموع

نحو نقد العقل السياسي

ميشال فوكو

I

لقد كان من مهمات عصر الانوار ان يكاثّر سلطات العقل السياسية، ولكن رجالات القرن التاسع عشر سرعان ما راحوا يتساءلون عما إذا لم يكن العقل في وضع يستطيع أن يصبح فيه بالغ القوة والاقتدار في مجتمعاتنا. وبدأ القلق يساورهم بما استشعروه من إحساس غامض بالعلاقة بين مجتمع ينزع الى العقلنة وبين بعض المخاطر تهدد الفرد وحياته، والنوع الانساني وديمومته.

وبعبارة أخرى؛ فإنه، ومنذ كانط Kant، كان دور الفلسفة هو ان تحول دون العقل من أن يتجاوز الحدود التي تتكشف عنها التجربة، غير انه منذ تلك الحقبة من الزمن - أي مع نمو الدول الحديثة، والتنظيم السياسي للمجتمع - فان دور الفلسفة كان ايضاً ان ترقب اساءة استعمال السلطة من قبل العقلانية السياسية - وهذا ما أعطاها أملاً واعداً بالحياة.

لا أحد يجهل هذه المسائل الشائعة المبتذلة. ولكن

أعرف أن في العنوان ما يبدو انه ادعاء. ولكن للعقل في ذلك تحديداً عذره الخاص. فمنذ القرن التاسع عشر، والفكر الغربي لم ينقطع عن مواصلة نقد دور العقل - أو انعدامه - في البنى السياسية. وعليه، فانه لمن السفه البالغ أن نقف، مرة أخرى، في مشروع على مثل هذا القدر من الاتساع. ومع ذلك، فان وفرة المحاولات السابقة نفسها لكفيلة بأن تكلل أية محاولة جديدة بالنجاح على قدر ما تكللت به سالفاتها، ولربما، وفي مطلق الاحوال، بأن يتوفر لها حظ فيه على قدر ما كان لتلك.

فمن البدء هأنذا يضطرب بي الحال، كمن ليس لديه سوى مخططات اجمالية عامة، غير قابلة للاكتمال، يسطها بين ايديكم. ومنذ زمن طويل عزفت الفلسفة عن سعيها للتعويض عما في العقل العملي من قصور؛ ولا هي تسعى، اطلاقاً، لاستكمال بنيانه.

شيئاً ما، فالمشكلة الأساسية التي يواجهونها لا تكون في البحث عما اذا كانوا يتوافقون مع مبادئ العقلانية أو لا يتوافقون، وانما تكون في السعي لاكتشاف أي نمط من العقلانية يرجعون اليه.

3 - وحتى اذا كان عصر الانوار يشكل مرحلة على غاية من الأهمية في تاريخنا، وفي تنمية التكنولوجيا السياسية، فاني أحسب انه تنبغي العودة إلى سيورات أكثر إيجالاً في الزمن، إذا ما شئنا ان نفهم كيف أبحتنا لأنفسنا الوقوع في شرك تاريخنا الخاص.

ذلك هو «النهج الذي اتبعته» في عملي السابق، فقد عمدت الى تحليل العلاقات بين تجارب من مثل الجنون، أو الموت، أو الجريمة، والجنس، وبين مختلف تكنولوجيات السلطة ومن الآن فصاعداً، فإن عملي ينصب على مشكلة الفردية، والأصح القول الهوية في علاقتها مع مشكلة «السلطة المفردة» *pouvoir individualisant*.

الكل يعلم ان السلطة السياسية في المجتمعات الأوروبية قد تطورت باتجاه أشكال أكثر فأكثر مركزية. وهناك مؤرخون يتولون دراسة هذا التنظيم للدولة، بادارتها وبيروقراطيتها، منذ بضع عشرات من السنين.

ويودي أن أعرض هنا امكانية تحليل نوع آخر من التحولات ذي صلة بعلاقات السلطة هذه. وربما كان هذا التحول أقل ذبوعاً من سواه. ولكنني أظن أنه ليس عديم الأهمية كذلك، خصوصاً بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة. ويبدو أن هذا التطور يتعارض، في الظاهر، مع التطور باتجاه الدولة المركزية. وإذ أقول هذا، فاني استذكر، في الواقع، تنمية تقنيات في السلطة تستهدف الافراد، وتسويحي الامساك بقيادتهم، بصورة مستمرة ودائمة. وإذا كانت الدولة هي الشكل السياسي لسلطة مركزية ومُركزة، فلنطلق اسم الرعوية على السلطة المُفردة.

مجرد القول بشيوعها وابتذالها لا يعني انها غير موجودة. وإزاء الأمور الشائعة المتبدلة، فانه علينا ان نكتشف - او نحاول اكتشاف - المشكلات النوعية الخاصة، وربما الاصلية المبكرة التي ترتبط بها.

ان الرابطة بين العقلنة واساءة استعمال السلطة السياسية أمر بدهي. وليس ما يقتضينا انتظار البيروقراطية، أو معسكرات الاعتقال، لفقر بوجود مثل تلك العلاقات. ولكن المسألة، حينذاك، هي أن نعرف ماذا نفعل بمعطى على هذا القدر من البدهة.

فهل نعمد الى «محاكمة» العقل؟ من وجهة نظري، فإنه لا شيء بدون طائل أكثر من ذلك. في المقام الأول، لأن الأمر لا يتعلق بمسألة إدانة أو تبرئة، في هذا المجال. ومن ثم، فانه لمن الحمق ان تتعلل بـ«العقل» ككيان هو على نقیض اللا - عقل. وأخيراً، لأن محاكمة كهذه توقعنا في الشرك، من حيث انها تضطرننا لأن نقوم بالدور الكيفي والممل الذي يقوم به العقلاني واللاعقلاني.

أم نعمد الى تفحص هذا النوع من المذهب العقلاني الذي يبدو انه يختص بثقافتنا الحديثة، والذي يرقى الى عصر الانوار؟ ذلك هو الحل الذي اختارته، كما أظن، بعض أعضاء فدرسة فرانكفورت. وليس في نيتي أن أباهر نقاشاً لمؤلفاتهم - وهي من المؤلفات الأكثر أهمية وقيمة، وانما أرى أن يصار إلى دراسة الروابط بين العقلنة والسلطة، بطريقة أخرى:

1 - مما لا شك فيه انه من الحصافة الاتعاليج عقلنة المجتمع أو الثقافة، ككل، وانما ان تحلل هذه السيرة في ميادين شتى - فكل منها تنغرس جذوره في تجربة أساسية: الجنون، والمرض، والموت، والجريمة، والجنس... الخ.

2 - انني لأرى ان كلمة العقلنة نفسها انما هي على جانب من الخطورة. فعندما يحاول بعضهم ان يعقلنوا

استثناء ايجابي وحيد: فقد نودي على داود باسم الراعي، بصفة كونه مؤسس المملكة. وقد عهد اليه الإله مهمة تجميع القطيع ولّمه.

إلا أنه يرد على ذلك استثناءات سلبية: فالملوك الاشرار يشبهون بانتظام، بالرعاة الاشرار. انهم يشتون القطيع، ويدعونه ينفق من العطش، ولا يجزون صوفه إلا من أجل صالحهم الخاص. ويتهو هو دون سواء الراعي الحقيقي الذي ليس كمثله أحد. يقود شعبه بنفسه، يساعده انبياءه وحده «كالقطيع تقود شعبك بيد موسى وهرون» قال النبي داود. وبالتأكيد، فاني لست بقادر على بحث المشكلات التاريخية المتعلقة بمنشأ ذلك التشبيه، ولا على بحث تطوره، في الفكر اليهودي. وجل ما ابتغيه هو أن أعرض بعض الموضوعات النموذجية للسلطة الرعوية. وما اتوخاه هو أن أوضح تعارضها مع الفكر السياسي الاغريقي، وان أبين الأهمية التي اكتسبتها هذه الموضوعات، لاحقاً، في الفكر المسيحي وفي المؤسسات.

1 - يمارس الراعي سلطته على القطيع أكثر مما هو يمارسها على الأرض. ولربما كان الأمر أكثر تعقيداً من ذلك. ولكن، وبصورة عامة، فان العلاقة بين الاله والأرض والبشر تختلف عما هي لدى الاغريق. فآلهتهم تمتلك الأرض. وهذه الملكية الأصلية تحدد العلاقات بين البشر والآلهة. وعلى عكس ذلك، في الحالة الراهنة، فان العلاقة بين الاله - الراعي وقطيعه هي العلاقة الأصلية والاساسية. الاله يهب الأرض لقطيعه، أو يبعده بها.

2 - الراعي يجمع قطيعه، ويقوده، ويهيده. والرئيس السياسي يضطلع بمهمة وقف المنازعات داخل المدينة، ويتغلب الوحدة على الصراع، وهي فكرة ماثلة، بلا أدنى ريب، في الفكر الاغريقي. ولكن ما يجمعه الراعي هم أفراد مبعثرون مشتتون

واعترم هنا ان اعرض لأصل هذا الشكل الرعوي للسلطة، بخطوطه العريضة، أو على الأقل، لبعض المظاهر في تاريخه القديم. على أن أحاول، في محاضرة ثانية، أن أبين كيف أن هذه الرعوية وجدت مقرونة بضدها، الدولة.

ان فكرة أن الاله أو الملك أو الرئيس هو راع يتبعه قطع من الغنم لم تكن فكرة مألوفة عند الاغريق أو الرومان. واعرف ان لديهم استثناءات - كما في النصوص الاولى من الادب الهومييري، ثم في بعض نصوص الامبراطورية السفلى، ولي عودة إلى ذلك فيما بعد. وبوسعنا القول، بصورة اجمالية، ان القطيع، كتعبير مجازي، لا نعثر عليه في النصوص السياسية، الاغريقية أو الرومانية، الهامة.

وليست هذه هي الحال في المجتمعات الشرقية القديمة، في مصر، وفي اشور، وفي يهودا. فالفرعون المصري كان راعياً. وفي يوم تنويمه كان يتسلم عصا الراعي، في طقوس وشعائر. وملك بابل كان له الحق في عدد من الالقاب، من بينها لقب «راعي البشر». بل ان الاله كان أيضاً راعياً يقود البشر الى المرعى، ويوفر لهم المأكّل. وفي أحد الاناشيد المصرية يبتهلون الى رَع بالقول: «أيها الاله رع، يا من تبقى يقظان عندما ينام جميع البشر، أنت الذي تأتي بكل ما هو خير لقطيعك». ويأتى الجمع بين الاله والملك بصورة طبيعية، فكلا الاثنين يؤديان الدور نفسه: فالقطيع الذي يرعيانه واحد، والراعي الملكي يقوم بحراسة مخلوقات الراعي الالهي الاكبر «يا رفيق السرعى الممجّد، أنت الذي تحيط بعنایتك الأرض، وتحفظ الرزق. يا راعي كل خير عظيم».

غير انه، وكما نعلم، فان العبرانيين هم الذين طوروا الموضوع الرعوي، وتوسعوا فيه: ولكن مع اضافة ميزة على غاية من البساطة: فالإله، والإله وحده، هو راعي شعبه. ولا يردّ على ذلك سوى

يجمعون بدوي من صوته «انفخ فيجمعوا». وبالعكس، فانه يكفي ان يغيب الراعي حتى يشتت القطيع. وبعبارة أخرى، فان وجود القطيع زَهْن بحضور الراعي ويعمله المباشر. هذا، في حين انه ما ان فرغ المشتري الاغريقي من تنظيم المنازعات وتقنيها، على غرار ما فعل صولون Solon، حتى خَلَف وراءه مدينة قوية، تتمتع بقوانين تتيح لها الاستمرار، بمعزل عنه.

3 - ان دور الراعي هو ان يؤمن للقطيع سلامته. والاغريقون يقولون، ايضاً، ان الاله هو الذي ينقذ المدينة ويخلصها. وهم لا يكفون عن تشبيه الرئيس الصالح بالربان الذي يبقي سفينته بعيدة عن صخور الشاطئ. غير ان الطريقة التي ينقذ بها الراعي قطيعه تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً. فالامر لا يتعلق بانقاذ القطيع كله، عندما يدهم الخطر وحسب، انما هي مسألة تتطلب رعاية دائمة، ومُفَرَدَة، وذات غاية وهدف. فمن حيث انها رعاية دائمة، فلأن الراعي يسهر على تأمين المأكّل لقطيعه، ويسعى، في كل يوم، لرد غائلة الجوع والظما عنه. اما إله الاغريق، فالمطلوب منه تأمين الارض الخصبة، والغلال الوفرة. انه لم يكن يطلب منه رعاية القطيع يوماً فيوماً. ومن حيث انها رعاية مفردة، ايضاً، فلأن الراعي يسهر على انقاذ أغنام القطيع كلهن، بدون استثناء، واشباعهن جميعاً بدون استثناء. وتبعاً لذلك، فان النصوص العبرانية، بوجه خاص، تؤكد على سلطة الرعاية الفردية. وفي احد الشروحات لسفر الخروج تفسير لماذا جعل الرب يهوه موسى راعياً على شعبه: كان عليه ان يترك قطيعه، ويذهب للبحث عن غنمة واحدة ضالة.

وأخيراً وليس آخراً، ومن حيث انها رعاية ذات غاية وهدف، فان الراعي يتوخى ان يبلغ بقطيعه الى أحد أمرين: فاما ان يقوده الى مرعى صالح، واما ان

يعود به الى الحظيرة.

4 - وهناك فارق آخر ايضاً، ويتعلق بالفكرة القائلة بان ممارسة السلطة انما هي «فريضة». فالرئيس لدى الاغريق ملزم، بصورة طبيعية، باتخاذ قراراته لصالح المجموع. فما إن يُؤثّر نفعه الخاص حتى يغدو رئيساً صالحاً. على ان واجبه واجب يعتز به: فاذا كان عليه ان يجود بنفسه في القتال اثناء الحرب، فان جزاء تضحيته عطاءً أثير، وهو الخلود. فلا يخسر أبداً. وبالمقابل، فان السهر الرعوي هو أشد ما يكون قرباً إلى «التضحية». فكل ما يفعله الراعي انما يفعله من أجل خير قطيعه. ذلك هو انشغاله الدائم. عندما ينامون يبقى هو سهراناً.

ان موضوع السهر موضوع ذو شأن. يتجلى فيه من تضحية الراعي مظهران: ففي المقام الأول، يسعى الراعي، ويعمل، ويكدح في سبيل من يعولهم، وهم نيام. وفي المقام الثاني يسهر عليهم. وهو يتم بالجميع، دون ان يغرب عن باله واحد منهم. انه مدفوع لأن يعرف قطيعه بالاجمال، وبالتفصيل. وعليه ان يعرف ليس اماكن المراعي الجيدة، ودورة الفصول، وانتظام الاشياء، وحسب، وانما عليه ان يعرف ايضاً، احتياجات كل واحد بشكل خاص. ومرة أخرى، يحدد أحد شروحات سفر الخروج الصفات الرعوية لموسى بهذه العبارة: كان يرسل كل غنمة لترعى بدورها - فالاصغر سنّاً يرسلهن في البدء ليتيح لهن رعي العشب الطري. ثم يتبعهن بالأكبر سنّاً، وأخيراً الهرمات القادرات على رعي العشب اليابس. ان السلطة الرعوية تفترض وجود اهتمام فردي بكل غنمة من غنم القطيع.

وليست هذه سوى موضوعات تقرنها النصوص العبرانية بالتعبيرات المجازية، الاله - الراعي وشعبه - القطيع. وانا لا أزعم، بأي حال من الأحوال، ان السلطة السياسية كانت تمارس فعلياً، في المجتمع

بصفة شعائرية كثيرة الاستعمال في الآداب الهندو-أوروبية المتأخرة. ففي ملحمة بيولف Beowulf، يعتبر الملك بمثابة الراعي أيضاً. والحالة هذه، فانه ليس في العشور على الصفة نفسها، في القصائد الملحمية القديمة، كما في النصوص الاثورية، ما يدعو إلى الدهشة حقيقة.

غير ان المشكلة المطروحة انما تتعلق بالفكر الاغريقي أكثر مما تتعلق بسواه، فأقل ما فيه ان هناك طائفة من النصوص تتضمن اشارات الى نماذج رعوية: وهي النصوص الفيثاغورية. فمجاز المرعى يظهر في «المختارات» من ارخيتاس Archytas التي أوردها ستوبه Stobaeus. ان كلمة nomos (القانون) ترتبط بكلمة nomeus (الراعي). فالراعي يقسم، والقانون يخصص. وزوس Zeus يدعي Nomios ونيموس Nemeios لأنه يسهر على توفير المأكّل لغنمه. وأخيراً، ينبغي أن يكون الحاكم محباً للبشر philanthropos أي أن يكون متجرداً من الأنانية وحُب الذات. وينبغي أن يعمره النشاط ويفيض قلبه بالعناية، كما الراعي.

ويؤكد غروب Grube، الناشر الألماني الذي نشر المختارات من ارخيتاس ان ذلك يكشف عن تأثير عبراني، فريد من نوعه، في الأدب الاغريقي. ويؤكد شراح آخرون، على شاكلة ديلات Delatte ان انعقاد التشبيه بين الآلهة والحكام والرعاة كان أمراً مألوفاً لدى الاغريق، وبالتالي، فانه لا جدوى من اعادته وتكراره.

اما انا فاني لن أنجاوز الأدب السياسي الى ما سواه، ان نتائج البحث بينة واضحة: فنحن لا نجد المجاز السياسي للراعي عند ايزوقراط Isocrate أو عند ديموستين Demosthenes أو عند أرسطو. وانه لما يشير الدهشة عندما نتفكر في خطبة ايزوقراط الاربوباجية Aréopagitique (أي عن «مجمع الحكام»

اليهودي، على هذا النحو، قبل سقوط أورشليم. حتى انني لا أزعم ان هذا المفهوم للسلطة السياسية هو مفهوم على قدر ما من التماسك.

ان هذه ليست سوى موضوعات مفارقة، لا بل متناقضة. وقد أولتها المسيحية اهتماماً كبيراً. سواء أكان في القرون الوسطى أم في الأزمنة الحديثة. وربما كانت مجتمعاتنا - وأقصد بذلك تلك التي ظهرت في نهاية العصر القديم، على المنحدر الغربي من القارة الأوروبية - هي الأكثر عدوانية، والأكثر فتحاً وغزواً من بين جميع المجتمعات في التاريخ. وكانت مؤهلة لممارسة العنف الأكثر شدة، ضد نفسها، وضد الآخرين، على حد سواء. وابتدعت عدداً كبيراً من الأشكال السياسية المختلفة. وعمدت، في غير مرة، الى تعديل بناها الحقوقية تعديلاً جذرياً. وينبغي الا يغرب عن البال انها، دون غيرها، قد نمت تكنولوجيا استثنائية لسلطة تعامل الاكثرية الساحقة من البشر معاملة القطيع، من خلال حفنة من الرعاة. وهكذا، أرست بين البشر سلسلة من العلاقات المعقدة، والمستمرة، والمفارقة.

انه، بالتأكيد، لشيء فريد في مجرى التاريخ. ان تنمية «التكنولوجيا الرعوية» في قيادة البشر، قد قلبت، بكل وضوح، بنى المجتمع القديم رأساً على عقب.

وهكذا، ومن أجل أن أبين بوضوح أكبر أهمية ذلك الانقطاع، فاني أود، الآن، العودة لمأماً إلى ما سبق وقلته في شأن الاغريق. وانا مدرك سلفاً لما يمكن ان يثار في وجهي من اعتراضات.

وأحدها ان القصائد الهوميرية تستخدم المجاز الرعوي لتدل به على الملوك. وفي الالبادة والابديسة، تستعاد عبارة Potmén laôn، في كثير من المواضع، يشار بها الى الرؤساء، ويؤكد بها على ما لهم من عظمة في السلطة. فضلاً عن ذلك، فان الأمر يتعلق

الذي يصدر أوامره إلى حيوانات منفردة (كقَرْن ثورين في نير واحد، مثلاً) والانسان الذي يصدر أوامره الى قطعان. وأخيراً، مُميّز بين الانسان الذي يصدر أوامره الى قطعان من الحيوانات، والانسان الذي يصدر أوامره الى قطعان بشرية. ونعثر، هنا، على الرئيس السياسي، وهو راعي البشر.

غير ان هذه القسمة الأولية تبقى غير وافية بالغرض، الامر الذي يتطلب مزيداً من التوسع فيها. فالتمييز بين البشر وسائر الحيوانات الأخرى ليست طريقة صحيحة في القسمة. وهكذا يعود الحوار لينطلق من مبتداه، فيعرض، من جديد، سلسلة طويلة من التقسيمات: بين الحيوانات البرية والحيوانات الأليفة، وبين الحيوانات التي تعيش في المياه، والحيوانات التي تعيش على اليابسة، وبين الحيوانات القرناء والحيوانات الجبناء (**)، وبين الحيوانات التي لها قرن في ظلفها المشقوق والحيوانات التي لها قرن في ظلفها غير المشقوق. وبين الحيوانات التي تستطيع ان تتوالد بالتهجين والحيوانات التي لا تستطيع ذلك. ويفرق الحوار في تفرعات لا تنتهي.

وعليه، فما الذي يستبين من المباشرة بالتوسع في الحوار بداءة، ومن اخفاقه لاحقاً؟ يستبين ان طريقة القسمة لا يتأتى لها ان تبرهن على شيء اطلاقاً، عندما لا يجري تطبيقها تطبيقاً صحيحاً. كما يستبين ان فكرة تحليل السلطة السياسية على شاكلة ما هي عليه العلاقة بين الراعي وماشيته، كانت، على الأرجح، موضوعاً للمجادلة، في ذلك العصر. وبالفعل، فانها كانت اول خاطرة تبادرت الى أذهان المتحاورين لدى سعيهم لاكتشاف جوهر السياسي.

Aréopage) فنجد انه يؤكد على واجبات الحكم حيث يصّر على تحليه بالتضحية، واعتناؤه بالشبان، من غير أن نلمح أية إيماءة للمجاز الرعوي.

وبالمقابل، فان افلاطون يكثر من الحديث عن الراعي - الحاكم. وتتردد هذه الفكرة في محاوراته الثلاث: قريطياس Critias والجمهوروية La République والقوانين^(*) Les Lois وناقشها بعمق في السياسي Le Politique. ففي الكتاب الاول، يعالج موضوع الراعي، بصورة ثانوية جداً. فنجد في قريطياس قليلاً من الاستذكاكات لتلك الأيام الخوالي السعيدة، حيث كانت البشرية محكومة من الآلهة مباشرة. وكانت تعبر على مراعى وافرة بالخير. وفي أحيان أخرى، يؤكد افلاطون على الفضيلة التي يجب ان يتحلى بها الحاكم، بمقابل الرذيلة التي يقول بها ثراسياخوس (الجمهوروية) وأخيراً، فان المسألة تكمن، أحياناً، في تحديد الدور الثانوي الذي يقوم به الحكام: ففي الحقيقة، أنهم على شاكلة كلاب الحراسة ليس من سبيل أمامهم سوى الطاعة «لاولئك الذين يترعون في قمة الهرم» (القوانين).

غير أن السلطة الرعوية تشكل مسألة مركزية، وموضوعاً لنقاشات مستفيضة، في السياسي. فهل بالامكان تعريف المقرر في المدينة، أمرها، كما لو انه نوع من الرعاة؟

ان التحليل الذي قام به افلاطون شائع ومعروف. فقد عمد للإجابة عن السؤال المطروح الى اتباع طريقة القسمة. فمُميّز بين الانسان الذي يصدر أوامره إلى الأشياء الجامدة (البناء، مثلاً) والانسان الذي يصدر أوامره الى الحيوانات، وبين الانسان

(*) (النواميس) في كتابات العرب المتقدمين، ذلك ان القانون باللغة اليونانية يسمى nomos نوموس. وقد عربت قديماً فقيل ناموس، وتجمع على نواميس، وكتاب افلاطون يسمى nomoi، النواميس وهكذا عرفه العرب - المغرب، بالرجوع الى ذيل الصفحتين 47 و 88 من «تطور الفكر السياسي»، الكتاب الاول، تأليف جورج ساباين، ترجمة حسن جلال العروسي، طبعة 1954 - دار المعارف بمصر.

(**) التي لا قرون لها، يعكس القرناء - المغرب.

فلسفسي كثير من المنافسين، شأنه في ذلك شأن الراعي لقطيع من البشر. وعليه، فإنه لو أردنا اكتشاف السياسي، في الحقيقة والأساس، لاقتضانا الأمر استبعاد «كل أولئك الذين يغفرونه، ويحيطون به». وبذلك نكون قد أوضحنا بماذا لا يكون السياسي راعياً.

وهكذا يلجأ أفلاطون للاستعانة بأسطورة الكون الذي يدور حول محوره في حركتين متتابعتين، وفي اتجاهين متعاكسين.

في زمن أول، كان كل جنس من الحيوانات ينضوي في قطيع يقوده جني - راع (Génie - Pasteur). أما قطيع البشر فكان يقوده الإله بنفسه. وكان يتمتع بوفرة من ثمار الأرض. وما كانت به أية حاجة إلى ملجأ يحمي فيه. وبعد الموت، كان البشر يبعثون إلى الحياة من جديد. وتضيف جملة هامة القول: «أما وإن الإله هو الراعي فإن البشر لم يكونوا بحاجة إطلاقاً، إلى دستور سياسي».

وفي زمن آخر، دار العالم بالاتجاه المعاكس. فالأله لم يعودوا رعاة البشر الذين تركوا وشأنهم، منذ ذلك الحين، لأنهم استحصلوا على النار. فما عساه يكون، آنذاك، دور السياسي؟ أترأه يغدو راعياً مكان الإله؟ إطلاقاً. إن عليه، من الآن فصاعداً، أن ينسج للمدينة لحمة قوية. فإن تكون رجلاً سياسياً، فإن ذلك لا يعني توفير المأكّل، وتأمين العناية، والسهرة على تربية ذراريك. وإنما يعني أن تجمع وتؤلف فتجمع مختلف الفضائل إلى بعضها بعضاً، وتؤلف بين الأمزجة المتضادة: (المتطرفون والمعتدلون)، مستخدماً، في ذلك، «مكوك» الرأي الشعبي. إن الفن الملكي في الحكم إنما يتمثل في توحيد الأحياء «في جماعة قوامها الألفة والآلاف». وفي أن ينسج بذلك «أهبي نسيج» حيث الناس كلهم «من عبيد وأحرار يتدثرون به».

فهل كان الأمر يتعلق أذاك بمبحث عام مشترك؟ أم الأصح القول بأن أفلاطون قد تصدى لمناقشة أحد الموضوعات الفيثاغورية؟ إن افتقاد المجاز الرعوي، في النصوص السياسية الأخرى المعاصرة، من شأنه أن يرجح الافتراض الثاني. وربما بوسعنا أن نترك باب النقاش مفتوحاً.

وقد انصبت أبحاثي الشخصية على الطريقة التي عالج بها أفلاطون هذا الموضوع في ما تبقى من الحوار. لقد قام بذلك، في بادئ الأمر، باستخدام الحجج المنهجية، ثم استعان بالأسطورة الشهيرة عن العالم الذي يدور حول محوره.

ولقد كانت الحجج المنهجية على قدر كبير من الأهمية. من حيث أنه لم يسلك للقول ما إذا كان الملك راعياً أم غير راع طريق الاستدلال بتحديد الأجناس التي تشكل منها القطيع، وإنما استنبط معياراً لذلك بتحليل ما يقوم به الراعي.

فما الذي تمتاز به وظيفته؟ في المقام الأول، الراعي وحيداً على رأس قطيعه، وفي المقام الثاني، هويسهر على توفير المأكّل لماشيته. ويعتني بها عند المرض، وينفخ لها في شبابة القصب لتجتمع إليه ويقودها، وينظم توالدها، وكل همّه تاصيل النسل للحصول على أفضلها. وكأننا نجد في ذلك جميع المواضيع النموذجية للمجاز الرعوي الموجودة في النصوص الشرفية.

وما هي وظيفة الملك بالنظر إلى كل ذلك؟ أنه، على شاكلة الراعي، وحيد على رأس المدينة. ولكن، ما عدا ذلك، من يوفر للبشر المأكّل؟ أهو الملك؟ كلا. إنهم المزارع والخباز. ومن يعتني بالناس عندما يمرضون؟ أهو الملك؟ لا. إنه الطبيب. ومن يقودهم بالموسيقى؟ أنه المدرب في المعهد الرياضي، وليس الملك. وعليه، فإن كثيراً من المواطنين يستطيعون أن يدعوا لأنفسهم، ادعاء محققاً، لقب «رعاة البشر».

البالغة، في المجتمع المعاصر. فهي ذات صلة بالعلاقات القائمة بين السلطة السياسية المعمول بها داخل الدولة، بصفتها إطاراً قانونياً للوحدة، والسلطة التي يمكن أن نصفها بـ«الرعية»، والتي يتمثل دورها في السهر الدائم على حياة المجموع والأفراد، وفي مساعدتهم، وتأمين مستقبل أفضل لهم.

ان «مسألة الدولة - الرحمان» Etat-Providence الشهيرة، لا تبرز التقنيات الحديثة للحكومة في العالم الراهن، أو احتياجاتها، وحسب، بل ينبغي الاقرار بها كما هي عليه، على أنها واحدة من المرات الكثيرة التي تتجلى فيها المواءمة الدقيقة بين السلطة السياسية التي تمارس على مواطنين مدنيين، والسلطة الرعية التي تمارس على أفراد أحياء.

وبطبيعة الحال، فانه ليس في نيتي اطلاقاً أن استعيد عرض تطور السلطة الرعية من خلال المسيحية، فليس أسهل من تصور المشكلات الضخمة التي تطرحها مسألة كهذه: من المشكلات العقيدية، على شاكلة لقب «الراعي الصالح» الذي أطلق على السيد المسيح، إلى المشكلات المؤسساتية، على شاكلة تنظيم الرعويات، أو اقتسام المسؤوليات الرعية بين الكهنة والاساقفة.

وجل ما أرمي اليه هو ان القي الضوء على مظهرين، أو ثلاثة، أحسبها ذات أهمية في تطور السلطة الرعية، عنيت بذلك تكنولوجيا السلطة.

وبإدء ذي بدء، نتفحص البناء النظري لهذا الموضوع، في الأدب المسيحي، في القرون الأولى، لدى: كريسوستوم Chrysostome، وسيريان Cyprien، وامبرواز Ambroise، وجيروم Jérôme. وتنفحص حياة الرهبنة والتسك لدى كاسيان Cassien أو لدى بينوا Benôit، فنجد ان الموضوعات العبرانية قد أصابها تغيير كبير، على أربعة صعد:

1 - الأول، وهو ما تعلق منها بالمسؤولية. فلقد

وهكذا تبدو محاورات السيامي كأنها الصدى الأكثر منهجية للعصور التقليدية القديمة، حول موضوع الرعاية الذي كان مؤهلاً لأن يكتسب مثل هذا القدر من الأهمية، في الغرب المسيحي. وان يدور النقاش في شأنه، فانه يُظهِر، على ما يبدو، ان هذا الموضوع، ذا المنشأ الشرقي، في أغلب الظن، كان على درجة كافية من الأهمية، في زمان افلاطون، لكي يكون جديراً بالنقاش. دون ان يغرب عن البال انه كان موضوع نزاع.

ولكن، ليس الأمر كذلك تماماً. لأن افلاطون يقر اقراراً كاملاً باضفاء صفة الراعي على الطبيب، والمزارع، والمدرّب في المعهد الرياضي، وينكر عليهم، بالمقابل، الانخراط في النشاطات السياسية. ويقولها صراحة: من أين للسياسي ان يجد الوقت كي يزور كل شخص بمفرده، يعطيه ما يأكل، ويقيم له الاحتفالات، ويعني به في حالة المرض؟ وحده الاله، في العصر الذهبي، يستطيع ان يتصرف على هذا النحو. وكذلك من هم على شاكلة الطبيب والمربي الذين يكونون مسؤولين عن حياة عدد ضئيل من الأفراد، وعن تميمتهم. ولكن الاناس الذين يسكون بمقاليذ السلطة السياسية، إذ يقفون بين الاثنين - الالهة والرعاة، ليسوا رعاة. فليس من مهمتهم أن يتعهدوا حياة مجموعة من الافراد، وانما ان يبنوا وحدة المدينة، ويصونوها. وباختصار، فان المسألة السياسية انما تكمن في العلاقة بين المفرد والجمع، في اطار المدينة ومواطنيها. أما المسألة الرعية فانها تتعلق بحياة الافراد.

ربما بدا كل ذلك بعيداً عن الموضوع. واذا انا وقفت طويلاً عند هذه النصوص القديمة، فلأنها تبين لنا أن هذه المسألة - والأصح القول، هذه السلسلة من المسائل - كانت قد طُرحت، منذ زمن بعيد جداً. انها تغطي التاريخ الغربي بأكليته، وما تزال لها الأهمية

المدينة. وإذا حصل وامثل لارادة شخص، بوجه خاص (كالطبيب أو الخطيب أو المربي) فهو يفعل ذلك لأن هذا الشخص كان قد أقنعه، بطريقة عقلية، بعمل ما يطلب منه. وينبغي ان يكون ذلك لهدف محدد تماماً: الشفاء، أو اكتساب معارف ومؤهلات معينة، أو انتقاء أفضل الخيارات المتاحة.

أما في المسيحية، فان العلاقة مع الراعي هي علاقة فردية. انها علاقة خضوع شخصي. وتحقق ارادته، لا لأنها تتوافق مع القانون، بل، وبصورة رئيسية، لأن تلك هي ارادته. ونجد في المؤسسات الرهبانية لكاسيان Cassien الكثير من النكات الباعثة على التقوى، حيث يلقي الراهب خلاصه عندما ينفذ أوامر رئيسه، ووصاياه، الأكثر منافاة للعقل. فالخضوع فضيلة. وهذا يعني انه ليس كما هو عند الاغريق وسيلة مؤقتة للوصول الى غاية، وانما هو غاية بذاتها. وهو حالة دائمة، وينبغي على الاغنام ان تنقاد باستمرار لرعائها: *Subditi*. وكما يقول القديس بينوا Benôit، فان الرهبان لا يعيشون وفق ارادتهم الحرة، فهم منذورون لأن يكونوا خاضعين لسلطة رئيس الدير *ambulants alieno judicio et imperio* وتطلق المسيحية الاغريقية على هذه الحالة من الخضوع اسم *apathéia* (غياب الانفعال)، وللتطور الذي لحق بهذا المعنى دلالة. ففي الفلسفة الاغريقية غدت كلمة *apathéia* تعني السلطة الأمرة التي يمارسها الفرد على اهوائه (امتلاك الهوى) بفضل العقل. وفي الفكر المسيحي، فان كلمة *pathos* هي السلطة على الذات وللذات. وامتلاك الهوى *apathéia* ينقذنا من المثابرة على مثل تلك الممارسة.

3 - ان السلطة الرعوية المسيحية تفرض شكلاً من المعرفة الخاصة بين الراعي وكل غنمة من اغنامه. فهي معرفة خاصة، وهي *Elle individualise*. فلا تكفي معرفة الحالة التي يوجد فيها القطيع، بل

رأينا أن على الراعي ان يتحمل المسؤولية الناجمة عن ضمان مستقبل القطيع بكليته، ومستقبل كل غنمة منه بمفردها. اما في المفهوم المسيحي، فان على الراعي أن يأخذ في الحسبان، ليس ما تعلق بكل غنمة من الأغنام وحسب، بل كل عمل يأتيه من خير أو شر، وكل ما يحصل له.

وعلاوة على ذلك، فان المسيحية تتصور بين كل غنمة وراعياها، تبادلاً ومداورة معقدة من الخطيئة والثواب. فخطيئة الغنمة تلحق الراعي وتغزى اليه، ويقتضيه ان يجيب عنها يوم الحساب الأخير. وعلى خلاف ذلك، فان الراعي سيجد خلاصه ايضاً، ان هو ساعد قطيعه على الخلاص. ولكنه في سعيه لانقاذ غنمه فانه يتعرض لخطر الضياع. وهكذا، فاذا شاء أن ينقذ نفسه، فعليه، بالضرورة، اذن، ان يتعرض لخطر الضياع، في سبيل الآخرين. واذا ما ضاع الراعي، فان القطيع يكون عرضة لأكبر المخاطر. ولئذ هذه المفارقات جانباً. فما كنت أبغيه هو أن استلقتكم، فقط، الى متانة الصلات الاخلاقية وتعقيدها التي تربط بين الراعي وكل غنمة في قطيعه. وما كنت أبغيه، بشكل خاص، هو التأكيد على أن هذه الصلات لا تتعلق بحياة الافراد وحسب، بل تتعداها الى أعمالهم في أدق تفاصيلها.

2 - والتغيير المهم الثاني ذو صلة بمسألة الطاعة أو الخضوع والانقياد. فبالنظر الى كون الاله راعياً، في المفهوم العبراني، فان القطيع الذي يتبعه يخضع لمشيئته، وينقاد لشريعته.

ومن جهتها، فان المسيحية تفهم العلاقة بين الراعي وغنمه على أنها علاقة تبعية فردية وكاملة. وهذه، بالتأكيد، احدى النقاط التي تفرق فيها السلطة الرعوية المسيحية افتراقاً جذرياً عن الفكر الاغريقي. فاذا كان على الاغريقي الطاعة، فهو يفعل ذلك التزاماً منه بالقانون، أو انقياداً لارادة

حالة. واثق ضائع حتماً ان سَوَّلَ لك نفسك التفلت من عقله. ولا ينقطع القول عن التردد: ان من يصم أذنيه عن النصيحة والموعظة يلذوي كما الورقة اليابسة. أما محاسبة الضمير، فالمقصود منها ليس تنمية ادراك الذات، وإنما اتاحة الفرصة لأن تنفتح انفتاحاً كاملاً على مرشدها فتكشف له عما في أعماق النفس.

هناك الكثير من النصوص الصوفية والرهبانية التي تعود الى القرن الاول (الميلادي) حول الصلة بين ارشاد الضمير ومحاسبته. وهي توضح الى أي حد كانت تلك التقنيات أساسية، بالنسبة إلى المسيحية، كما توضح الى أية درجة من التعقيد بلغت. وما أود التأكيد عليه هو أن هذه التقنيات تعبر عن نشوء ظاهرة غريبة جداً، في الحضارة الاغريقية - الرومانية. عنيت بذلك تنظيم علاقة بين الطاعة الكاملة، ومعرفة الذات، والاعتراف امام انسان آخر.

4 - وهناك تغيير آخر - ربما كان الأكثر أهمية عما عداه ان جميع هذه التقنيات المسيحية من المحاسبة، والاعتراف وارشاد الضمير، والخضوع، إنما هي لهدف وهو: توجيه الافراد للعمل على «استماتة» أنفسهم، في هذا العالم. وبطبيعة الحال، فان الاستماتة ليست الموت، وإنما هي التخلي عن هذا العالم، وعن النفس بالذات: انها نوع من الموت اليومي. انها الموت الذي يهب الحياة في عالم آخر. وليست هذه هي المرة الأولى التي نجد فيها الموضوع الروعي مقروناً بالموت. غير أن دلالاته تختلف عما هي عليه دلالة السلطة السياسية، في الفكر الاغريقي. ان الامر لا يتعلق بتضحية في سبيل المدينة. فالاستماتة المسيحية هي شكل من اشكال علاقة الذات بالذات. انها عنصر من الهوية المسيحية، وجزء مكمل لها.

ينبغي معرفة حالة كل غنمة فيه. ولقد كان هذا الموضوع مطروحاً، قبل نشوء السلطة الرعوية المسيحية، بوقت طويل. غير انه طرأت عليه تعديلات ضخمة، في ثلاثة اتجاهات مختلفة: ينبغي ان يكون الراعي على علم بالحاجات المادية لكل فرد في قطيعه، وان يسمى الى سدّها، كلما كان ذلك ضرورياً. وينبغي أن يُلمَّ بكل ما يجري: ما يفعله كل فرد في القطيع، وخطاياهم العامة. وأخيراً وليس آخراً، ينبغي أن يعلم ما يدور في خلد كل واحد منهم، لما يوسوس في الصدور من خطايا، وما يتقدم به من رقي في معارج القداسة.

ولكي تتأكد لها هذه المعرفة الفردية، فقد استحوذت المسيحية على وسيلتين اساسيتين معمول بهما في العالم الهليني، وهما: محاسبة الضمير، وإرشاده. وقد استعادت المسيحية العمل به، ولكن بعد إدخال تغييرات كبيرة عليهما.

فمحاسبة الضمير، كما نعلم، كانت شائعة بين الفيثاغوريين، والرواقين، والابيقوريين الذين كانوا يرون فيها وسيلة لأداء الحساب اليومي عما أنجز من خير أو شر، تجاه الواجبات المفروضة. وهكذا يغدو بالامكان قياس مقدار التقدم في معراج الكمال، عنيت بذلك السيطرة على الذات، والسلطة الأمرة على الاهواء (امتلاك الهوى). وإرشاد الضمير كان سائداً أيضاً، في بعض أوساط المثقفين، غير انه كان يأخذ، آنذاك، بشكل نصائح تسري - وأحياناً يشاب عليها - في ظروف عصبية بنوع خاص: إذا ألمت بنا مصيبة، أو عندما نكابد بعضاً من نوابث الدهر.

ولقد أثقت السلطة الرعوية المسيحية الجمع، في الممارسة، بين هاتين الوسيلتين، فارشاد الضمير كان قد شكل وشيجة علاقة دائمة: فالغنمة لا تنقاد من أجل الخروج من مأزقٍ خطيرٍ تقع فيه، كهدف وحيد، وإنما هي تنقاد دائماً، وفي كل لحظة. ان الانقياد هو

II

حاولت ان أوضح كيف صاغت المسيحية البدائية فكرة التأثير الرعوي الذي يمارس، باستمرار، على الأفراد، ومن خلال تبيان حقيقتهم الخاصة. كما حاولت أن أوضح إلى أي حد كانت فكرة السلطة الرعوية غريبة عن الفكر الاغريقي، على الرغم من وجود بعض الاستعارات فيه، من مثل محاسبة الضمير، وارشاده.

وأود الآن، بعدما اطوي بقفزة واحدة عديداً من القرون، ان أعرض فصلاً آخر، كان قد اكتسب بذاته أهمية خاصة في تاريخ هذا الحكم للأفراد بوساطة حقيقتهم الخاصة بهم.

ويتعلق هذا المثال بتشكيل الدولة، بالمعنى الحديث للكلمة. وإذ أقوم بهذه المقاربة التاريخية، فما ذلك، بطبيعة الحال، من أجل الإيحاء بان المظهر الرعوي للسلطة قد توارى طيلة عشرة قرون كاملة عن أوروبا المسيحية، الكاثوليكية والرومانية. انما يدولي، على خلاف ما تحتسبون، أن هذه الفترة ليست الفترة التي كانت فيها السلطة الرعوية غالبية مهيمنة. وذلك لأسباب كثيرة: بعضها ذو طبيعة اقتصادية - فالسلطة الرعوية على النفوس تجربة مدنية نموذجية، ومن العسير ان تتوافق مع الفقر، ومع الاقتصاد الريفي الكثيف القائم في بدايات العصر الوسيط. وبعضها الآخر، ايضاً، ذو صلة بالبنية الاجتماعية السياسية. فقد نمت الاقطاعية نسيجاً من العلاقات الشخصية بين الأفراد، هو من نموذج شديد الاختلاف مع السلطة الرعوية.

ولست بقائل ذلك لأنني أزعّم أن فكرة حكم السلطة الرعوية للبشر قد توارت كلياً عن الكنيسة،

وبوسعنا القول، بأن السلطة الرعوية المسيحية قد أتت أمراً، لم يكن الاغريق ولا العبرانيون، قد تصوروه من قبل. وهو أمر غريب شاذ، عناصره، الحياة والموت، والحقيقة، والخضوع، والأفراد، والهوية. ويبدو أن ليست له علاقة بأمر المدينة التي تستمر وتبقى من خلال تضحية مواطنيها. وتتكشف مجتمعاتنا عن كونها مجتمعات شيطانية، من خلال استطاعتها التوصل، في ما نسميه الدول الحديثة، الى الدمج بين هذين الأمرين - أمر المدينة والمواطن، وأمر الراعي وقطيعه.

وكما تلاحظون، فان ما سعيت اليه هنا، ليس العمل على حل مسألة مطروحة، وانما الحث على مقاربتها. وهذه المسألة هي من نفس طينة المسائل التي انكببت على العمل فيها منذ وضعت كتابي الأول، حول الجنون والمرض العقلي. وكما سبق القول، انها ذات صلة بالعلاقات بين تجارب (من مثل الجنون، والمرض، والتجاوز على القوانين، والجنس، والهوية) ومعارف (من مثل التحليل النفسي، والطب، والعلم الجنائي، وعلم الجنس، وعلم النفس) والسلطة (على غرار السلطة التي تمارس في مؤسسات التحليل النفسي والجنائي، وكذلك في جميع المؤسسات الأخرى التي تمارس الرقابة الفردية). لقد عملت حضارتنا على تنمية نظام المعرفة الأكثر تعقيداً، وتركيبات السلطة الأكثر اتقاناً: فما الذي فعله فينا هذا الشكل من المعرفة، وهذا النمط من السلطة؟ وبأية طريقة من الطرائق ترتبط فيما بينها تلك التجارب الأساسية من الجنون، والألم، والموت، والجريمة، والرغبة، والفردية، حتى ولو لم يكن لدينا إدراك للمعرفة والسلطة؟ وانا على يقين بأنني لن أعثر على الجواب أبداً، غير أن ذلك لا يعني أن نعزف عن طرح القضية.

Oratoriens italiens، في القرن الخامس عشر).

ألمحت الى ذلك كله لماماً، وقصدي الوحيد هو التأكيد على السلطة الرعوية في العصر الوسيط، وان لم تكن قد تأسست كحكم فعلي وعملي للبشر، فانها كانت موضوع اهتمام دائم، ورهان صراعات لا تنتهي. فعلى امتداد هذه الحقبة من الزمان تجلت رغبة جامعة في إقامة علاقات رعوية بين البشر. وهذه الأمنية القت بظلالها على التيار الصوفي، كما تلونت بها الاحلام الكبرى في العودة إلى العصر الذهبي السالف.

وبالتأكيد، فانا لا أعترز أن أعالج هنا مسألة تشكيل الدول. كما لا أعترز استكشاف مختلف السيرورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي انبثقت منها. وكما أنني لا أود، أخيراً، تحليل مختلف الأوليات والمؤسسات التي تزودت بها الدول لتأمين استمراريتها. وجُل ما أبغيه هو أن أعرض عدداً من الاشارات المبعثرة حول بعض الامور التي تقع في منتصف الطريق بين الدولة، باعتبارها نموذجاً للتنظيم السياسي وبين أولياتها، باعتبارها نموذجاً للعقلانية المعمول بها في ممارسة سلطة الدولة.

ولقد سبق وأشرت إلى ذلك، في محاضرتي الأولى. فبدلاً من التساؤل عما إذا كان الشذوذ في سلطة الدولة متأثراً عن إفراط في العقلانية أو اللاعقلانية، فلربما كان أكثر حصانة، على ما اعتقد، ان نستمسك بالنموذج الخاص للعقلانية السياسية التي تنتجها الدولة.

وبعد ذلك كله، فان الممارسات السياسية تماثل، في هذا الصدد على الأقل، الممارسات العلمية. فالذي نطبقه ليس هو «العقل بصورة عامة»، وانما هو، باستمرار، نموذج خاص جداً من العقلانية.

والغريب في ذلك هو أن عقلانية سلطة الدولة كانت نتاجاً لأعمال الفكر، وكانت على إدراك تام

في العصر الوسيط. فقد بقيت، في الحقيقة؛ بل وبالإمكان القول أنها أظهرت حيوية كبيرة. ويؤكد ذلك سلسلتان من الأحداث: ففي المقام الأول، فان الاصلاحات التي تم انجازها داخل الكنيسة نفسها، لا سيما في الانظمة الرهبانية، - ومختلف الاصلاحات قد حصلت تباعاً داخل الأديرة القائمة - انما كانت تسونخى إعادة الصرامة والشدة إلى نظام السلطة الرعوية بين الرهبان. اما بالنسبة إلى الأنظمة المنشأة حديثاً - الانظمة الدومينيكانية والفرنسيسكانية - فانها كانت تستهدف ممارسة عمل رعوي بين المؤمنين. وقد جهدت الكنيسة، بلا كلل، طيلة أزمنتها المتتابعة، في استعادة وظائفها الرعوية. بل وهناك أكثر من ذلك. فاننا نشهد بين السكان أنفسهم، على امتداد العصر الوسيط، تنامي سلسلة طويلة من الصراعات، رهانها السلطة الرعوية. وقد رفض اعداء الكنيسة، التي تقاعست عن النهوض بموجباتها، الانصياع لبنيتها الهرمية، وراحوا يبحثون عن أشكال من التجمعات على قَدَرٍ من العفوية، حيث يستطيع القطيع ان يعثر فيها على الراعي الذي يتوافق مع حاجته. وقد اتسم هذا البحث عن تعبيرات رعوية بعدد من المظاهر: فأحياناً أفسح في المجال لاندلاع صراعات على غاية من العنف، كما حصل بالنسبة الى حركة الفودوا Vaudois، وفي مناسبات أخرى، بقي هذا البحث سلمياً، كما هو الحال في تجمعات «اخوان الحياة» Frères de la Vie، وأحياناً، استنهض هذا البحث حركات بالغة الاتساع، من مثل حركات المهسين Hussites وأحياناً عمل على إثارة مجموعات محدودة من مثل «أصدقاء الله» Amis de Dieu في أوبرلاند Oberland. وأحياناً تعلق الأمر بحركات قريبة من الهرطقة (على شاكلة البيغارين Béghards)، وأخيراً، تعلق بحركات أرثوذكسية مضطربة ترسخت في كنف الكنيسة نفسها (على شاكلة الأوراتورين الايطاليين،

لتمييزها وفراقتها. فهي لم تكن، على الإطلاق، حبيسة ممارسات عفوية، وعشوائية. وليست بعض التحليلات التي تنظر الى الاحداث الماضية بين الحاضر هي التي القت الضوء عليها. انها تشكلت، بصورة خاصة، في صلب مذهبين اثنين: منطق الدولة ونظرية البوليس^(*) (théorie de la police)، واعرف انه سرعان ما ضاق نطاق دلالات هذين التعبيرين، وانحط شأنها. ولكنها احتفظا، طيلة المئة والخمسين أو المئتي سنة التي استغرقتها تشكيل الدول الحديثة، بمعنى أوسع بكثير من معنيهما اليوم. فنظرية منطق الدولة حاولت ان تحدد بماذا تختلف، مثلاً، مبادئ حكم الدولة ومناهجه عن الطريقة التي يحكم بها الله العالم، أو الأب أسرته، أو الرئيس جماعته.

اما نظرية البوليس فانها تحدد طبيعة مواضيع النشاط العقلاني للدولة، وتحدد طبيعة الأهداف التي تسعى إليها، والشكل العام للأدوات التي تستخدمها.

فهذا النظام من العقلانية، اذن، هو الذي أود الكلام فيه الآن. وانما ينبغي التمهيد بمقدمتين اثنتين: (1) فبالنظر الى كون مينيك Meinecke قد نشر كتاباً حول منطق الدولة هو من أهم الكتب في الموضوع، فان كلامي سينصب، بصورة أساسية، حول نظرية البوليس. (2) ان المانيا وايطاليا قد اصطدمتا بأكبر العوائق، وهما في سبيلهما لأن تتشكلا في دولتين. وهذان البلدان هما اللذان أنتجا أكبر عدد من الأفكار حول منطق الدولة والبوليس. وهذا ما يقتضيني، اذن، أن أحيل، في الغالب، إلى نصوص ايطالية والمانية.

فلنبداً بمنطق الدولة، وهذه بعض تعريفاته: بوتيرو BOTERO: «هو المعرفة الكاملة بالوسائل التي بواسطتها تشكل الدول، وتتوطد، وتدوم، وتنمو».

بالازو PALAZZO (مقالة حول الحكم، والمنطق الحقيقي للدولة، 1606): «هو المنهج أو الفن الذي يتيح لنا أن نكتشف السبيل لأن يسود النظام والسلام، في داخل الجمهورية».

شمينتز CHEMNITZ (في منطق الدولة، 1647): «هو بعض الاعتبارات السياسية الضرورية لجميع الشؤون العامة، والمشورات، والمشاريع التي هدفها الوحيد هو حماية الدولة، ورخاؤها، وامتداد ظلها. ولبلوغ هذه الغاية نستخدم الوسائل الاسرع والأكثر ملاءمة لذلك».

ولنقف عند بعض الخصائص المشتركة لهذه التعريفات:

1 - اعتبر منطق الدولة بمثابة «فن»، أي تقنية تتوافق مع بعض القواعد. وهذه القواعد لا تتعلق بالعادات والتقاليد وحسب، بل وكذلك بالمعرفة - المعرفة العقلية. وفي أيامنا هذه، فان تعبير منطق الدولة يستحضر «التعسف» أو «العنف»، ولكنه كان يعني، في تلك الحقبة من الزمان، العقلانية الخاصة بفن حكم الدول.

2 - من أين يستمد فن الحكم هذا سبب وجوده؟ ان الاجابة عن هذا السؤال تحدث صخباً في الفكر السياسي الناشئ. ومع ذلك، فانها على غاية من البساطة: يكون فن الحكم عقلانياً إذا قاده التفكير الى ملاحظة طبيعة ما هو محكوم - وهو الدولة، في الحالة الراهنة.

(*) آثرنا تعريب هذه الكلمة بصيغتها لشيوع استعمالها في بعض العبارات العربية من مثل «الدولة البوليسية» وغيرها من جهة، ومن جهة أخرى، فان عند جزرها اللاتيني تلتقي معانٍ شتى من بينها: الحكم والتنظيم السياسي Politia والتهديب politus فضلاً عن معاني الشرطة والأمن - المعرب.

لقوانينه العامة. بل اهتموا بما هي الدولة، وبما هي متطلباتها.

وهكذا نستطيع أن نفهم الاستنكار الديني الذي يثيره هذا النمط من البحث. وهذا ما يفسر السبب الذي من أجله اعتبر منطق الدولة مثيلاً للحداثة. وقد ظهر هذا التعبير في فرنسا، بصورة خاصة، في سياق سياسي، وصف عادة بـ«الاحاد».

3 - ويتعارض منطق الدولة، أيضاً، مع تيار تقليدي آخر. ففي كتاب الامير يواجه مكيافلي مسألة معرفة كيف يمكن حماية الولاية، او المقاطعة اكتسبت بالإرث أو بالفتح، من اعدائها الداخليين أو الخارجيين. فكل التحليل الذي قام به مكيافلي انما سعى الى تحديد ما يحفظ العلاقة بين الأمير والدولة، ويشد من وثاقها، في حين ان المسألة المطروحة، من خلال منطق الدولة، هي تحديد طبيعة الدولة، ووجودها بالذات. وهذا هو السبب الذي جعل منظري منطق الدولة يجهدون في الابتعاد عن مكيافلي، ما أمكنهم ذلك. فمكيافلي سيء الذكر، وليس بوسعهم الأقرار بان قضيته هي على شاكلة قضيتهم. ومن وجه آخر، فان خصوم منطق الدولة قد سعوا الى تلوين سمعة هذا الفن الجديد من الحكم، كاشفين عنه بانه إرث من مكيافلي. وعلى الرغم من الصراعات التشابكة التي احتدمت بعد قرن من كتابة الأمير، فان منطق الدولة يشير إلى ظهور غمط من العقلانية على غاية من الاختلاف - وان كان في جزء منها فقط - مع عقلانية مكيافلي.

ان الهدف الذي يصبو الى تحقيقه مثل هذا الفن من الحكم ليس، قطعاً، توطيد السلطة التي يمكن أن يمارسها الأمير في نطاق نفوذه، وانما هو توطيد الدولة نفسها. وتلك هي أكثر العلامات تميزاً من بين جميع التعريفات الواردة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويكاد يتلخص الحكم العقلاني بما يلي: ان

أن نعيب على الفكر السياسي مثل هذه السطحية مؤداه، والحالة هذه، هو أن نقطع مع العرف المسيحي والقضائي، على السواء. وهو العرف الذي يزعمه ان الحكم كان على غاية من القسط والعدل، من حيث انه يلتزم التزاماً كاملاً، بمنظومة من القوانين: التشريعات البشرية، والقانون الطبيعي، والشرعة الالهية.

وفي هذا الصدد، هناك نص غني بالدلالات للقديس توما. فهو يقول: «على الفن أن يقتدي في نظامه، بما تفعله الطبيعة في نطاقها». ولا يكون عقلياً إلا في حدود الالتزام بهذا الشرط. فعلى الملك ان يقتدي في حكم مملكته بحكم الله للطبيعة، أو، كذلك، بحكم الروح للجسد. وينبغي على الملك أن يؤسس المدن على مثال ما خلق الله العالم تماماً، أو كما تعطي الروح الشكل للجسد. وينبغي على الملك، أيضاً، ان يقود البشر إلى غايتهم كما يفعل الله بالنسبة إلى الكائنات الطبيعية، أو كما تفعل الروح في قيادها للجسد. ولكن ما هي غاية الانسان؟ أغايته ما هو خير للجسد؟ كلا. فالجسد لا يحتاج في ذلك لغير طبيب. وليس إلى ملك. أغايته الثروة؟ قطعاً، لا. فيكفي لذلك من يقوم بادارة الأعمال. أغايته الحقيقة؟ كلا، أيضاً. فمعلم بمفرده يتأتى له القيام بالمهمة. ان الانسان بحاجة إلى من يكون أهلاً لأن يخطط له السبيل الى الغبطة السماوية، بالخضوع، في الحياة الدنيا، إلى كل ما هو مستقيم honestum.

وبوسعنا ان نرى أن فن الحكم يأخذ الاله الذي يفرض شرائعه على خلقه، نموذجاً له. ان نموذج الحكم العقلاني الذي أوضحه القديس توما ليس نموذجاً سياسياً. في حين أنهم، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، التمسوا العثور، تحت تسمية «منطق الدولة»، على مبادئ بوسعها أن تقود حكماً عملياً واقعياً. فهم لم يعيروا اهتماماً لا لطبيعته، ولا

بكلمة «بوليس» هو شديد الاختلاف عما نضمنه نحن فيها من معنى. وانه لجدير بالدرس معرفة السبب في أن معظم هؤلاء الكتاب هم ايطاليون أو المانيون. ولكن ما هم! انهم لا يقصدون بكلمة «بوليس» مؤسسة، أو أوالية تعمل داخل الدولة، وانما يقصدون تقنية حكم خاصة بالدولة، أي المجالات والتقنيات والاهداف التي تستلزم تدخل الدولة.

ولكي أكون واضحاً وبسيطاً. فاني أبين ما أرمي إليه بالاستعانة بنص يتعلق بالطوباوية وبم شروع خطة للعمل، في آن معاً. انه من أولى الطوباويات - البرامج لدولة ذات طابع بوليسي. صاغه توركيه دي ماين Turquet de Mayenne، وقدمه في سنة 1611، إلى الجمعيات العامة، في هولندا. وقد لفت ج. كينغ J.King في كتابه العلم والعقلانية في حكم لويس الرابع عشر إلى أهمية ذلك المؤلف الملكية الارستقراطية الديمقراطية الذي يكفي عنوانه للتدليل على ما يعتبره الكاتب مهماً: فالأمر يتعلق بالاختيار بين مختلف تلك النماذج من الدساتير، أقل مما هو يتعلق بملاءمتها مع هدف حيوي، وهو الدولة. وتوركيه Turquet يسميها أيضاً المدينة، أو الجمهورية، وكذلك البوليس.

وها هو التنظيم الذي يقترحه توركيه. أربعة من كبار الموظفين يقومون بمساعدة الملك. واحد يتولى مهمة العدل، والآخر الجيش، والثالث الخزينة أي الضرائب وموارد الملك، والرابع البوليس. ويبدو ان دور هذا الموظف الكبير، كان دوراً أخلاقياً، بصورة أساسية. فعليه، في ما يرى توركيه، ان يرسخ في الشعب «التواضع، والمحبة، والأمانة، والمثابرة، والتعاون الودي، والاستقامة». ونستشف من ذلك فكرة تقليدية وهي أن الفضيلة لدى المواطن هي ضمان الادارة الناجحة في المملكة. ولكن، عندما

بوسعه، بالنظر الى طبيعة الدولة، ان يصرع اعداءه، في فترة زمنية غير محدودة. ولا يتأتى له ذلك إلا بتنمية قوته الخاصة. وكذلك يفعل أعداؤه. والدولة التي حاجسها الوحيد ان تستمر، يؤول بها المطاف الى كارثة. ان هذه الفكرة ذات شأن كبير، وتتعلق بمنظور تاريخي جديد. وفي الواقع، انها تفترض ان الدول حقائق هي بأمرس الحاجة لأن تقاوم، في حقبة تاريخية، مدة غير محدودة من الزمن، في رقعة جغرافية متنازع عليها.

4 - وأخيراً، بوسعنا أن نرى أن منطق الدولة، بمعنى الحكم العقلاني القادر على تنمية قوة الدولة بالتوافق مع نفسه، يمر عبر تكوين مسبق لبعض الانماط من المعرفة. فالحكم غير ممكن إلا إذا كانت قوة الدولة معروفة. وبالتالي يمكن صيانتها. ان مقدرة الدولة، ووسائل تنميتها ينبغي ان تكون معروفة أيضاً. وكذلك قوة الدول الأخرى، ومقدراتها. وبالفعل، فان على الدولة المحكومة ان تقاوم ضد الدول الأخرى. فالحكم لا يستطيع أن ينحس في نطاق تطبيق المبادئ العامة للعقل، والحكمة، والحصافة، وحده. ان هناك ضرورة لمعرفة ملموسة ودقيقة ومحددة بقوة الدولة. ويرتبط فن الحكم، وهو ميزة منطق الدولة، ارتباطاً وثيقاً بنمو ما يطلق عليه اسم الاحصاء أو الحساب السياسي. عنينا بذلك معرفة القوى الخاصة بمختلف الدول. فمعرفة من هذا القبيل كانت شرطاً لازماً لحكم ناجح.

وباختصار، فان منطق الدولة ليس فناً للحكم، وفق القوانين الالهية، أو الطبيعية، أو البشرية. فذلك الحكم ليس عليه ان يراعي النظام العام للعالم. انما يتعلق الامر بحكم يتوافق مع قوة الدولة. انه حكم هدفه تنمية هذه القوة، في اطار قادر على الاتساع والمنافسة.

ما قصده كتاب القرنين السابع عشر والثامن عشر

للملكيات. انه لذنو دلالة بالغة لما ينبغي ان تكون عليه، في روح ذلك العصر. مهمات الدولة المحكومة وفقاً للتقاليد.

فما الذي يستبين من هذا النص؟

1 - يبدو «البوليس» ادارةً توجه الدولة إلى جانب ادارات، العدل، والجيش، والخزانة. وهو أمر صحيح. ومع ذلك فانه يحيط، في الواقع، بكل ما تبقى. فهو، كما يوضح ذلك توريكه، يمد نشاطاته الى الاوضاع كلها. وإلى جميع ما يقوم به الناس، ويتعهدونه. ان نطاقه يشتمل على العدل، والمالية، والجيش.

2 - البوليس يكتنف كل شيء. ولكن من وجهة نظر خاصة جداً. فالناس والاشياء ينظر اليهم في علاقاتهم: تعايش الناس على أرض واحدة، علاقات الملكية فيما بينهم، ما يتتجون، ويجري تبادل في السوق. انه يهتم أيضاً بطريقة عيشهم، والأمراض التي يصابون بها، والحوادث التي يتعرضون لها. انه الانسان الحي، والفاعل، والمنتج الذي يسهر عليه البوليس. ويستخدم توريكه تعبيراً جديراً بالملاحظة، فيقول بالحرف: الانسان هو الموضوع الحقيقي للبوليس.

3 - ان مثل هذا التدخل في نشاطات الناس يمكن ان يوصف بالتوتاليترية. فما هي الأهداف المتوخاة من ذلك؟ انها طائفتان، في المقام الأول، للبوليس صلة بكل ما يتعلق بزخرف المدينة، وشكلها، وفخامتها. والفخامة لا تتعلق ببهاء الدولة المنظمة تنظيمياً كاملاً، وحسب، بل وكذلك بقوتها وعنفوانها، وهكذا يؤمن البوليس عنفوان الدولة ويضعه في الصعيد الأول. وفي المقام الثاني، فان الهدف الآخر للبوليس هو تنمية علاقات العمل بين الناس والتجارة بينهم بالطريقة نفسها التي ينمي فيها العون والمساعدة المتبادلة. وهنا أيضاً، فان الكلمة التي يستخدمها

ندخل في التفاصيل، فان المنظور يختلف بعض الشيء.

ويقترح توريكه انشاء مجلس في كل مقاطعة تُوكَل اليه مهمة ضغط الأمن العام. يسهر مجلسان اثنان على الاشخاص. واثنان آخران على الأموال. ويتوجب على الأول من المجلسين المهتمين بالاشخاص أن يسهر على المظاهر الايجابية الفاعلة والمنتجة، في الحياة. وبمعنى آخر، انه يهتم بالتربية، ويحدد ميول كل فرد ومؤهلته، ويختار المهن - المهن المفيدة، فكل شخص تجاوز الخامسة والعشرين ينبغي أن يجري قيده في سجل تذكر فيه مهنته. اما أولئك الذين لا يؤدون عملاً مفيداً، فانهم يعتبرون بمثابة حثالة المجتمع.

ويتوجب على المجلس الثاني ان يهتم بالمظاهر السلبية في الحياة: بالفقراء (الأرامل، والأيتام، والشيخوخ). وبالمحتاجين، والاشخاص الذين بلا عمل، وبأولئك الذين يتطلبون مساعدة مالية في نشاطاتهم (دون ان يطلب منهم أية فائدة) وكذلك بالصحة العامة - الأمراض والأوبئة - وبالحوادث من مثل الحرائق والفيضانات.

ويتوجب على أحد المجلسين اللذين يهتمان بالأموال ان يتخصص بالبضائع والسلع المصنعة. فعليه ان يحدد ما ينبغي انتاجه، وكيف يتم ذلك، فضلاً عن مراقبة الاسواق والتجارة. ويسهر المجلس الرابع على «املاك الدولة»، أي على الأرض وفي الفضاء، مراقباً الاملاك الخاصة، والاقواف، والهبات، والبيع، معيذاً تنظيم الحقوق الاقطاعية، مهتماً بالطرق، والانهار، والأبنية العامة، والغابات.

يتناسب هذا البعض، من وجوه عدة، إلى الطوباويات السياسية الوافرة في تلك الحقبة من الزمان. ولكنه معاصر أيضاً للنقاشات النظرية الكبرى الدائرة حول منطق الدولة، والتنظيم الاداري

لمؤلفه ديلامار Delamare. ففي بداية القرن الثامن عشر قام هذا الإداري بتجميع تنظيمات البوليس، في المملكة كلها، وهو مصدر ثري بالمعلومات الكبيرة الفائدة. وما أريده هنا، هو أن أبين المفهوم العام للبوليس الذي يتولد لدى إداري، على شاكلة ديلامار Delamare من جراء هذه الكمية الوافرة من القواعد والتنظيمات.

يوضح ديلامار أن هناك أحد عشر موضوعاً ينبغي على البوليس أن يتولى السهر في شأنها، داخل الدولة: (1) الدين (2) السيرة الاخلاقية (3) الصحة (4) التموين (5) الشوارع والطرق والجسور (6) الأمن العام (7) الصنائع الشريفة (وبالاجمال الفنون والعلوم) (8) التجارة (9) المعامل (10) الخدم والعمال (11) الفقراء.

وهذا التصنيف نفسه تمتاز به جميع المطولات المتعلقة بالبوليس. وهو ما ورد في البرنامج الطوبوي الذي اقترحه توركيه. فالبوليس يسهر، في الظاهر، على كل شيء، باستثناء الجيش والعدل، بالمعنى الخاص للكلمة، وباستثناء الضرائب المباشرة. وبوسعنا أن نعبر عن الأمر نفسه بصيغة أخرى: أن السلطة الملكية قد ترسخت بوجه الاقطاعية، بفضل دعم القوة المسلحة، وكذلك بتنمية نظام قضائي، وارساء نظام مالي. هكذا كانت تمارس، في العادة، السلطة الملكية. وعليه فان «البوليس» يعني مجمل النطاق الجديد الذي يمكن للسلطة السياسية والإدارية المركزية أن تتدخل فيه.

ولكن ما هو، إذن، ذلك المنطق الذي يكمن خلف التدخل في الاحتفالات الثقافية، وتقنيات الانتاج على نطاق ضيق، والحياة الفكرية، وشبكات الطرق؟

تبدو اجابة ديلامار على شيء من التردد. فالبوليس يسهر، كما يقول بالحرف، على كل ما يمس بسعادة

توركيه هي ذات شأن، فيقول: ينبغي على السياسة ان تؤمن «الاتصال» بين الناس، بالمعنى الواسع للكلمة. وبدون ذلك، فان الناس لا يستطيعون العيش، أو أن حياتهم ستكون مزعزعة، باثثة، يتهدها الخطر على الدوام.

واعتقد اننا نستطيع ان نعثر في ذلك على فكرة مهمة. ان دور البوليس بحكم كونه شكلاً من أشكال التدخل العقلاني ويمارس السلطة السياسية على الناس، هو أن ينح هؤلاء قليلاً من بسطة العيش، وان يوفر للدولة، إذا ما فرغ من ذلك، قدرأ أكبر من القوة. ويحصل ذلك بإجراء الرقابة على «الاتصالات»، أي على نشاطات الأفراد المشتركة (العمل، والانتاج، والتبادل، والترفيه).

ولمعتراض أن يقول: ولكن هذا ليس سوى طوباوية هذى بها كاتب مغمور، فليس لك أن تستخلص منها أدنى نتيجة ذات دلالة! من جهتي، فأنا أزعم أن مؤلف توركيه هذا ليس سوى عينة من كمية وافرة من الأدبيات المتداولة، في معظم البلدان الأوروبية، في ذلك العصر. فأنا يكون على غاية من البساطة، ومع ذلك غنياً بالتفاصيل، فانه يبرز بجلاء، لا تنوفر على مثله، ميزات وخصائص بالامكان العثور عليها، في كل مكان. وإبادر الى القول بان هذه الأفكار لم تولد ميتة. فقد شاعت على امتداد القرنين السابع عشر والثامن عشر، اما على شكل سياسات ملموسة (من مثل المجلسية أو المركتبيلية) وأما باعتبارها مواد للتدريس (علم البوليس la polizeiwissenschaft الألماني. ولا ننسى أن تحت هذا العنوان كان يدرس، في المانيا، علم الإدارة).

وهناك منظوران أريد الإشارة اليهما، على الأقل، وليس درسهما. وأبدأ بالرجوع إلى أحد المختصرات الادارية الفرنسية، ومن ثم إلى مصنف ألماني.

1 - كل مؤرخ يعرف كتاب الوجيز Compendium

وخصوصاً في جامعة غوتنجن Göttingen، واكتسب أهمية قصوى بالنسبة إلى القارة الأوروبية. فهناك تم اعداد الموظفين البروسيين، والنمساويين، والروس - أولئك الذين انجزوا الاصلاحات في ظل جوزيف الثاني، وكاترين الكبرى. وبعض الفرنسيين، وخصوصاً من هم في بطانة نابوليون، كانوا يعرفون تمام المعرفة، مذهب علم البوليس. Polizeiwissenschaft.

فماذا نجد في تلك المصنفات؟

في كتابه Liber de Politia يلحظ هوهنتال Huhenthal. العناوين التالية: عدد المواطنين، الدين والسيرة الاخلاقية، الصحة، الغذاء، أمن الأشخاص وحماية الممتلكات (وخصوصاً ما تعلق بالحرائق والفيضانات) ادارة العدل، متع المواطنين وملذاتهم (كيف يتم توفيرها، وكيف يتم تلطيفها). وتأني، بعد ذلك، سلسلة من الفصول حول الانهار، والغابات، والمناجم، والملاحات، والسكن وأخيراً، جملة فصول حول وسائل اكتساب الثروات بوساطة الزراعة، أو الصناعة، أو التجارة.

وفي كتاب الوجيز في البوليس Précis pour la police، يعالج، تبعاً، السيرة الاخلاقية، والفنون والمهن، والصحة، والأمن، وأخيراً، المباني العامة، والتنظيم المدني. وفي ما يتعلق بالمواضيع، على الأقل، فإنه ليس هناك كبير فرق بينها وبين فهرسها لدى ديلامار.

ومن بين هذه النصوص جميعاً، فإن أكثرها أهمية هو مبادئ البوليس Eléments de police لمؤلفه جوستي Justi. ويبقى أن الهدف الخاص للبوليس يتحدد بأنه الحياة في المجتمع لأفراد أحياء. غير أن فون جوستي يرتب كتابه على نسق يختلف بعض الشيء. فهو يبدأ بدراسة ما يسميه «عقارات الدولة» أي اقليمها. ويعالج المسألة من وجهين: أحدهما، كيف يعمر

الناس. ثم يضيف: البوليس يسهر على كل ما ينظم المجتمع (العلاقات الاجتماعية) التي تغلب بين الناس. ويؤكد، أخيراً، أن البوليس يسهر على ما هو حي. وعند هذا التعريف أقف لبعض الوقت. فهو الأكثر طرافة، ويلقي الضوء على التعريفين الآخرين. كما أن ديلامار نفسه يؤكد عليه. وتلك هي ملاحظاته حول المواضيع الاحد عشر التي يتولى البوليس السهر في شأنها. فإن اهتم البوليس بالدين فما ذلك، بالتاكيد، من وجهة نظر الحقيقة العقيدية، بل من وجهة نظر الصفة الاخلاقية للحياة. وإن سهر على الصحة والتموين، فهو يجهد للمحافظة على الحياة. وإن تعلق الامر بالتجارة، والمعامل، والعمال، والفقراء، والنظام العام، فهو يهتم بما هو رغد الحياة ورفاهها. وإن سهر على شؤون المسرح، والأدب، والاستعراضات، فليس من هدف له غير توفير ملذات الحياة. وباختصار، الحياة هي هدف البوليس: ما هو ضروري، وما هو مفيد، وما هو فائض عنها. فعلى البوليس ان يتيح في المجال للناس أن يستمروا في الحياة، ويعيشوا، وإن يسعوا الى العيش الافضل أيضاً.

وهكذا، نعود فنعتز على التعريفين الآخرين اللذين صاغهما ديلامار: ان الهدف الوحيد والفريد للبوليس هو أن يقود الانسان إلى السعادة الكبرى التي بوسعه أن ينعم بها في هذه الحياة. أو أن البوليس يعتني بطمأنينة الروح (بفضل الدين والاخلاق) ويرفاه الجسد (الصحة، والغذاء، واللباس، والسكن) وبالثروة (الصناعة، والتجارة، واليد العاملة). أو أن البوليس يسهر على المنافع التي لا يمكن أن نجتلبها إلا من خلال الحياة في المجتمع.

2 - ولنلق، الآن، نظرة على المصنفات الالمانية. فقد استخدمت، لاحقاً، في تدريس علم الإدارة. وما لبث أن انتشر هذا التدريس في مختلف الجامعات،

ونصل هنا إلى نقطة مهمة، فثون جوستي يؤكد، بأكثر مما فعل ديلامار، على فكرة ما تلبث أن تأخذ أهمية متزايدة. خلال القرن الثامن عشر، وهي فكرة السكان. والسكان، بالتعريف، هم مجموعة من الأفراد الاحياء. وما يميزهم هو ما يميز جميع الأفراد الذين ينتمون الى نوع واحد، ويعيشون جنباً إلى جنب (وهكذا فانهم يتميزون بمعدل الوفيات والإنجاب، وبأنهم عرضة للأوبئة ولظواهر الفائض في الكثافة السكانية، وبأنهم يتوزعون وفق نمط معين على أقليم الدولة). وبالطبع فإن ديلامار قد استعمل كلمة «الحياة» لتحديد هدف البوليس. غير انه لم يفرط في التأكيد على ذلك. فعلى امتداد القرن الثامن عشر، وخصوصاً في ألمانيا، فإن السكان - والمقصود مجموعة الأفراد الذين يعيشون فوق مساحة معينة - هم الذين اعتبروا هدفاً للبوليس.

وأخيراً، تكفي قراءة ثون جوستي ليتبين ان الأمر لا يتعلق فقط بطوباوية على غرار ما هي عند توريه. ولا بمختصر للتنظيمات مفهرس بصورة دقيقة. ففي زعم ثون جوستي انه يتتبع علم البوليس - polizeiwissenschaft - فكتابه ليس مجرد فهرس للتنظيمات، بل هو كذلك نافذة تستطيع من خلالها ان تعاني الدولة، أي اقليمها، ومواردها، وسكانها، ومدنها الخ. وقد قرن ثون جوستي «الاحصاء» (البيان الوصفي للدول) بغنى الحكم. ان علم البوليس هو فن للحكم، وفي الوقت نفسه، طريقة لتحليل سكان يعيشون فوق أرض.

ولربما بدت مثل تلك الاعتبارات التاريخية بعيدة جداً. ولعلها بدت غير ذات فائدة بالنظر إلى الاهتمامات الحالية. غير أنني لن أذهب بعيداً أيضاً، على قدر ما ذهب اليه هرمان هس Hermann Hesse الذي يؤكد على أن «الرجوع الدائم الى التاريخ، والماضي، والعصور القديمة» هو وحده المفيد المثمر.

السكان ذلك الاقليم (المدن والأرياف) ثم من هم سكانه (العدد، النمو الديمغرافي، الصحة، السيرة الاخلاقية، الهجرة). ثم يحلل ثون جوستي «الثروات ومفاعيلها»، والمقصود هو البضائع والمنتجات المصنعة، وكذلك تداولها الذي يطرح مشكلات تتعلق بتكلفتها، وبالاقتصاد، وبالنقد. ويخصص القسم الأخير لما يتعلق بسلوك الأفراد: سيرتهم الاخلاقية، ومؤهلاتهم المهنية، واستقامتهم، واحترامهم القانون.

وعلى ما أرى، فان مؤلف جوستي هو تبيان لتطور مسألة البوليس، أكثر عمقاً مما هو عليه «مدخل» ديلامار إلى وجيزه في التنظيمات. وذلك لأربعة أسباب.

الأول، ان ثون جوستي يحدد المفارقة المركزية للبوليس بعبارات أكثر وضوحاً. فالبوليس، كما يقول، هو ما يتيح للدولة أن تزيد سلطتها وتمارس سلطانها بكل بأس. وفضلاً عن ذلك، فانه ينبغي على البوليس ان يحرص على بقاء الناس سعداء. والمفهوم من السعادة هو الاستمرار في الحياة، والعيش، والعيش الأفضل. انه يحدد، على الوجه الأكمل، ما يحسبه هدفاً لفن الحكم الحديث أو للعقلانية الدولية (نسبة الى الدولة): تنمية تلك العناصر المكونة لحياة الافراد، بحيث ان تنميتها تؤول الى تدعيم سلطان الدولة أيضاً.

ثم ان ثون جوستي يقيم تمييزاً بين هذه المهمة التي يسميها، على غرار معاصريه، باسم البوليس وبين السياسة. فالسياسة مهمة سلبية، في أساسها، قوامها، بالنسبة الى الدولة، هو أن تقا تل ضد اعدائها، في الداخل، مثلما تقا تل ضد اعدائها، في الخارج. وبالمقابل، فان البوليس مهمة إيجابية، وقوامها ان تيسر حياة المواطنين، وان تدعم عنفوان الدولة، على حد سواء.

ما هي العلاقات بين الناس. ومع ذلك، فإن العقلنة لا تنقطع عن متابعة عملها، متخذة أشكالاً خاصة. وهي تختلف عن العقلنة الخاصة بالسيرورة الاقتصادية، أو تقنيات الانتاج والاتصال. وتختلف أيضاً، عن عقلنة الخطاب العلمي. ان حكم ناس لناس - سواء أشكلوا مجموعات متواضعة أو مهمة، أم تعلق الأمر بسلطة الرجال على النساء، والراشدين على الأطفال، وطبقة على أخرى، أو بسلطة البيروقراطية على السكان - إنما يفترض شكلاً من أشكال العقلانية، وليس العنف كأداة.

3 - وبالنسبة، فإن الذين يقاومون شكلاً من السلطة، أو يشورون عليه، لا يستطيعون الاكتفاء بإدانة العنف، أو بتوجيه النقد إلى مؤسسة. كما لا يكفي في ذلك محاكمة العقل، بصورة عامة. فما ينبغي طرحه على بساط البحث هو شكل العقلانية الموجودة. فنقد السلطة التي تمارس على المصابين بالأمراض العقلية، أو على المجانين، لا يمكن أن يقتصر على مؤسسات التحليل النفسي. كما ان الذين يجادلون في سلطة القصاص لا يمكنهم الاقتصار في ذلك على ادانة السجون كمؤسسات كلية. فالسؤال هو: على أي شكل تمت عقلنة علاقات السلطة؟ وطرح هذا السؤال هو الطريقة الوحيدة للحؤول دون ان تحمل مؤسسات أخرى لها الاهداف والمفاعيل نفسها محل المؤسسات القائمة.

4 - لقد كانت الدولة، طيلة قرون بكاملها، شكلاً من أشكال الحكم البشري الأكثر تميزاً، والأكثر خطراً أيضاً.

وانه لئذ دلالة بالغة ان يأخذ النقد السياسي على الدولة المآخذ في أن تكون عاملاً للفردنة d'individualisation، ومبدأً توتاليترياً، في آن معاً. ويكفي ان نعاين عقلانية الدولة الناشئة، وان نرى إلى مشروع البوليس الأول فيها كيف كان حتى

ولكن التجربة علمتني ان تاريخ مختلف اشكال العقلانية هو أجدى، احياناً، في زعزعة دوغمائيتنا وما استقر في أذهاننا من يقين، مما هو عليه النقد المجرد. ففي قرون بكاملها لم يستطع الدين احتمال ان نروي تاريخه. واليوم، فان مدارس العقلانية عندنا قلما تأنس بأن يكتب تاريخها. ولهذا دلالة، بلا ريب.

ما أردت تبيانها هو وجهة في البحث. وما هذه غير عناصر دراسة قمت بها منذ عامين، من الآن. ويتعلق الأمر بتحليل تاريخي لما كنا نطلق عليه فن الحكم، وهي عبارة ساقطة من الاستعمال.

وترتكز هذه الدراسة على بضع مسلمات أساسية أوجزها على النحو التالي:

1 - السلطة ليست جوهرأ. ولا هي صفة خفية غامضة ينبغي التنقيب عن أصولها. السلطة ليست سوى غط خاص من العلاقات بين الافراد. وهي علاقات خاصة: أي أنه، بعبارة أخرى، لا صلة لها بالتبادل، والانتاج، والاتصالات. حتى وان كانت هذه الامور تقرر بها. السمة المميزة للسلطة هي ان بعض الناس يستطيعون، بشكل أو بآخر، أن يحددوا، كليةً، سلوك الناس الآخرين. ولكن ليس بصورة شاملة، تامة، ولا بالعنف والإكراه. فالانسان الذي يوثق بالاغلال ويجلد، انما يخضع للقوة التي تمارس عليه، وليس للسلطة. ولكن، إذا أمكن حمله على الكلام، عندما يكون ملاذه الاخير الامساك عنه، مفضلاً الموت، فمفاد الامر عندئذ أنه تم دفعه للتصرف على نحو ما. فبذلك انقادت حريته للسلطة، وخضع هو للحكم. وإذا ما أمكن لفرد أن يبقى حراً، مهما تكن محدود حريته، فان السلطة قادرة على ان تجعله يخضع للحكم، فليس هناك من سلطة لا رفض لها، ولا تمرد بالقوة en puissance عليها.

2 - ان هناك عدة عوامل تحدد السلطة بالنسبة الى

بإدء الأمر؁ فف فكة السلطة الرعوة؁ ومن ثم فف فكة منطق الدولة . والفردانية والتوتاليتارية هما من مفاعيلها المحتومة المقدرة . ولا يمكن أن يتأنى التحرر منها من خلال التصدي لهذا المفعول؁ أو ذاك؁ منها؁ وإنما من خلال التصدي لجذور العقلانية السياسية نفسها .

تستبين أن الدولة كانت؁ منذ اللحظة الأولى؁ مفردة وتوتاليتارية؁ فف الوقت نفسه . فمواجهتها بالفرد ومصالحه هي على نفس القدر من خطورة مواجهتها بالجماعة ومتطلباتها .

تطورت العقلانية السياسية؁ وترسخت على امتداد تاريخ المجتمعات الغربية . ولقد انغرست جذورها؁

ترجم هذا البحث عبد اللطيف قطيش

خصيصاً لمجلة «الفكر العربي»